



TITLE:

Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricoeur (2)

AUTHOR(S):

SUENAGA, Eriko

CITATION:

SUENAGA, Eriko. Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricoeur (2).
宗教学研究紀要 2012, 9: 45-67

ISSUE DATE:

2012-11-29

URL:

<https://doi.org/10.14989/168190>

RIGHT:

Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (2)

Eriko SUENAGA

カント主義についての一考察——ポール・リクールの場合（２）

末永 絵里子

本研究の目的は、ポール・リクルの論文「希望による自由」（1969）を主導する「ヘーゲル以後のカント主義」という観念の内容を明らかにすることにある。

E・ヴェイユに由来するこの観念は、ヘーゲル主義的な批判をくぐり抜けた後もなお可能な思想的立場としての kantisme という意味をもつ。前回の考察では、リクールがこれを「二つの弁証論におけるカント」という角度から見られた kantisme として理解していること、そのようなものとしての kantisme が、理論理性の弁証論と実践理性の弁証論で問題と化す限界概念（理念および最高善という概念）によって印しづけられる、二つの境界領域を舞台とする思索であることを示した。現象と物自体の間、道徳と宗教の間のこれら二つの境界領域とは、認識に対する思惟、意欲に対する希望のはたらきが問題となる場である。そうして、まずヘーゲル主義との対立という観点から、kantisme が限界の哲学であることが示された。

しかし実際、二つの境界領域は、理念の三つの超越的対象を媒介として意味の連続性の内にある。それに、二つの弁証論におけるカントを核とする kantisme にリクールが認めている積極的価値は、全体化や体系化への自らの傾きに対する理性自身の抑止機能、限界画定の機能だけでなく、理性の相反するはたらきが生み出す緊張に注意を促す点にある。今回の考察では、この意味の連続性を示すものとして、実践理性の弁証論で展開される要請の教説に、この緊張を表現するものとして、純粹実践理性の要請において問題となる希望に光をあてる。その際、リクルの解釈学の試みとの関係で、キリスト者の宣教とそこで問題となる希望を考察の参照軸とする。それによって、今度はヘーゲル主義との親和性という観点から、限界の哲学が同時に全体化の実践的要求に貫かれていることを示す。

Comme nous l'avons dit à la fin de l'étude précédente¹, nous montrerons le contenu de l'idée propre au « kantisme post-hégélien » (LE, 403) présentée dans l'article de Ricœur « La liberté selon l'espérance »², cette fois sous l'angle de son affinité avec l'hégélianisme, et non en opposition à celui-ci. Par là, nous serons en droit de donner une réponse à la dernière des trois questions posées au commencement : quelle validité donner à notre jugement, selon lequel l'idée de kantisme post-hégélien constitue l'idée directrice de l'argumentation toute entière de l'article « La liberté selon l'espérance », en particulier du point de vue de la « transformation » du kantisme apportée via l'hégélianisme ? Pour ce faire, en rapport avec l'acte de parole qu'est le « kérygme de l'espérance » (LE, 402, 403), nous examinerons la valeur positive que Ricœur reconnaît au kantisme qui prend pour noyau le « Kant des deux *Dialectiques* [Dialectique de la raison théorique et Dialectique de la raison pratique] » (LE, 405) : kantisme post-hégélien au sens ricœurien. Par là, nous montrerons finalement que son identité contradictoire – au sens où une philosophie des limites est néanmoins traversée par l'exigence pratique de totalisation – se révèle comme mode propre à l'acte de parole qu'est le « postulat » (LE, 408) de la raison pratique pure : « mode de l'attente, de l'espérance » (LE, 411).

3. Le kantisme en rapport avec le kérygme de l'espérance : les postulats de la raison pratique pure

(1) Kérygme et postulat : la parole fondatrice du christianisme et son approximation philosophique

Citons pour commencer les extraits dans lesquels se lit le fondement du jugement de valeur porté par Ricœur sur la valeur positive du kantisme qui dépasserait même l'hégélianisme (cf. LE, 404, 405).

Une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation, voilà à mon sens le répondant philosophique du kérygme de l'espérance, l'approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance (LE, 403).

De l'avis de Ricœur, la valeur positive du kantisme comme « discours philosophique » consiste en ceci : du fait qu'il est une philosophie des limites tout en étant traversée par l'exigence pratique de totalisation, le kantisme peut offrir des « approximation[s] philosophique[s] » (LE, 400) du kérygme de l'espérance dont parle le « discours kérygmatrique et théologique » (LE, 394) et de la liberté selon l'espérance dont il évoque la notion. Nous voudrions commencer par nous interroger sur le sens du « kérygme de l'espérance ».

Le terme de kérygme (*kêrygma*) désigne l'acte ou le contenu dénoté par le verbe *kêryssein* (proclamer). Dans le contexte chrétien, il signifie notamment proclamer la « Résurrection de Jésus d'entre les morts opérée par Dieu »³ et la foi en cette Résurrection. Le « kérygme chrétien » est le « kérygme de la résurrection » (LE, 415), ce qui constitue le « cœur du kérygme chrétien » (LE, 396) est la notion de résurrection. Ainsi, le terme de kérygme désigne d'une part la formule – par exemple, celle de la Première épître aux Corinthiens, 15 : 3-5 – employée par celui qui met sa foi dans la mort-résurrection du Christ, et dans le salut qu'elle permet ; d'autre part, il désigne l'acte de parole lui-même consistant à proclamer et à transmettre sa mort-résurrection, et ainsi l'œuvre au sens de prédication sous forme de témoignage visant à susciter la foi de l'auditeur⁴.

Or, Ricœur remplace immédiatement les mots de « kérygme chrétien », qui vaut comme la « prédication qui proclame que Jésus est le Ressuscité », par les mots « kérygme de l'espérance ». Pourquoi le kérygme de la résurrection est-il en même temps un kérygme de l'espérance ? Parce que, selon saint Paul et le théologien chrétien J. Moltmann que cite Ricœur⁵, ce qui est proclamé (ou ce qui est à comprendre comme proclamé) dans le kérygme de la résurrection est l'espérance en la résurrection plutôt que la résurrection elle-même, ou la foi en elle. Le kérygme de l'espérance, c'est donc en premier lieu de proclamer l'espérance en la résurrection. Mais, prenant en compte le fait que le kérygme du chrétien est synonyme de « kérygme de la résurrection » et que l'espérance du chrétien est synonyme d'« espérance de résurrection » (LE, 413)⁶, on peut alors penser ainsi : le kérygme de l'espérance, c'est en second lieu de proclamer la résurrection de l'espérance elle-même en la résurrection.

Étant donné que l'espérance appartient aux actes des pouvoirs de désirer – y compris la volonté – l'événement de la résurrection de l'espérance elle-même en la résurrection est à l'origine de la résurrection de la « liberté existentielle » (LE, 410, 411) à partir de l'état de « non-pouvoir » (LE, 413) fondamental en lequel est tombé le vouloir de la volonté – selon la locution de Ricœur, du mal radical en tant que « mal véritable, mal du mal » (LE, 414). Dans ce contexte, le fait que la liberté existentielle espère sa propre résurrection appartient déjà au fait que cette liberté ressuscite. Par conséquent, on peut dire que le kérygme de l'espérance au sens de proclamation de la résurrection de l'espérance elle-même en la résurrection est, précisément en tant que tel, l'acte de parole qui consommerait la résurrection de la liberté existentielle. C'est ainsi qu'il se fait que le

kérygme de l'espérance vaut à la fois comme la proclamation de la résurrection de l'espérance elle-même en la résurrection et comme proclamation de la résurrection de la liberté existentielle proclamée par la liberté existentielle ressuscitée. Ricœur appelle la seconde proclamation « kérygme de la liberté » (LE, 395). Si Ricœur assimile immédiatement le kérygme chrétien au kérygme de l'espérance, le kérygme de l'espérance au kérygme de la liberté, ce serait pour avoir discerné un tel potentiel de sens inhérent à l'acte du kérygme en rapport avec la « problématique du mal » (cf. LE, 412-414)⁷.

Cette étude ne prenant pas en vue le problème du mal, nous ne pouvons donc pas traiter en détail de la constitution du kérygme de l'espérance en tant qu'un tel acte de parole. Nous nous penchons seulement sur le kérygme de l'espérance en tant que formule déjà faite ainsi que sur le « répondant philosophique du kérygme de l'espérance ». Toutefois, nous pensons ce dernier d'une manière à localiser le correspondant philosophique du kérygme de la liberté comme étant déjà proclamé au travers du kérygme de l'espérance. Ce qui constitue le fil conducteur est la thèse ricœurienne portant sur le kérygme : c'est le postulat kantien qui correspond, du côté du discours philosophique, au kérygme chrétien (cf. LE, 408-412). Si nous anticipons sur la conclusion, l'approximation philosophique du « kérygme de la résurrection » comme « parole fondatrice » (LE, 393) du christianisme (kérygme de l'espérance au premier sens), ce sont les « postulats de la raison pratique pure en général » ; l'approximation philosophique du « kérygme de la liberté » (kérygme de l'espérance au second sens), c'est le « postulat de la liberté » (LE, 410). C'est pourquoi la « doctrine des postulats » (LE, 409), présentée dans la *Dialectique* de la raison pratique, s'est imposée comme lieu privilégié de nos considérations. Mais, avant de progresser dans ces considérations, revenant sur la tâche de Ricœur dans ledit article – pratiquer l'« herméneutique de la liberté religieuse » pour élaborer le « concept de liberté religieuse » (LE, 393) –, nous voudrions vérifier quels sont le cadre de cette herméneutique et le kérygme de l'espérance en tant que formule pouvant se déterminer dans ce cadre au sein duquel l'espérance trouverait aussi son contenu.

(2) L'espérance en quête d'intelligence (*spes quaerens intellectum*)

D'après Ricœur, ce dont il est question dans cette herméneutique ayant pour thème la liberté religieuse est la « qualité de liberté qui appartient au phénomène religieux comme tel » (LE, 393). Or, c'est toujours par le biais propre de l'« approche philosophique » (LE, 394) qu'il s'interroge sur cette qualité de liberté. Il s'agit, premièrement, du comportement du philosophe par lequel ce

dernier rapproche le discours philosophique (Kant) du discours kérygmatic et théologique (saint Paul et J. Moltmann)⁸ et se met à l'écoute des « effets de sens » (LE, 403) que le « voisinage » du second discours engendre dans le premier, réorganisant par là son sens. Ou plutôt, il s'agit du comportement du philosophe par lequel ce dernier, se faisant lui-même « discours du philosophe sur la liberté qui se rendrait proche du kérygme [et] qui se ferait homologuer à lui » (LE, 402), se rapproche du discours kérygmatic et théologique ; à la suite du « choc en retour » (LE, 403) du second discours apporté sur le premier discours, il refonds un discours digne du nom de « discours de la religion dans les limites de la simple raison » (LE, 402). En second lieu, il s'agit du comportement du philosophe par lequel celui-ci désigne une partie d'un tel discours d'une manière à identifier l'« approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance ». Mais d'un autre côté, l'herméneutique de la liberté religieuse est non seulement l'exégèse de la liberté, mais aussi l'« exégèse de l'espérance par le moyen de la liberté » (*ibid.*), basée sur « une exigence d'intelligibilité » contenue dans le kérygme de l'espérance lui-même. En effet, dans l'approche philosophique, il s'agit aussi du travail de localisation de l'« approximation dans le discours philosophique du kérygme de l'espérance » (LE, 401-402). D'après Ricœur, c'est cette complémentarité sémantique entre l'espérance chrétienne et la liberté kantienne, entre l'espérance eschatologique et la liberté existentielle, qui constitue l'artère vitale de l'herméneutique de la liberté religieuse.

En effet, l'enjeu de l'herméneutique de la liberté religieuse consiste à attester la « réalité effective de la liberté » (LE, 412) pour autant qu'elle est la « régénération de la liberté » (LE, 414) humaine à partir du mal radical. D'après la détermination de Kant, la liberté au sens pratique désigne, on le sait, la « propriété [...] de pouvoir » qu'a la volonté en tant que causalité d'êtres raisonnables finis⁹. Ce que désigne la liberté recherchée dans cette herméneutique est d'une part la propriété de « pouvoir » qu'a le vouloir, au sens d'espérer sa propre régénération à partir de l'impuissance radicale à travers une « entr[ée] dans le mouvement de l'espérance de la résurrection [du Christ] d'entre les morts » (LE, 397). Mais, d'autre part, cette liberté désigne la propriété de « pouvoir » qu'a le vouloir au sens d'espérer la résurrection du Christ d'entre les morts à travers une « aventure entière de la liberté » (LE, 415), en tant que « procès entier » de la compréhension de sa propre régénération à partir du mal et de l'espérance qui la vise. La première liberté est décrite comme propriété d'un sujet pratique qui accomplit sa libération à partir du mal au moyen de la « figure du Christ » qui vaut comme l'une des « figures de l'espérance » (cf. LE, 397) ; en revanche, la seconde liberté est décrite, du point de vue d'une figure de l'espérance qui est devenue « idole de la place publique », comme moment qui libère cette figure et la ressuscite au moyen de l'espérance en la régénération que s'est appropriée ce sujet pratique (cf. LE, 414). On peut dire que Ricœur pense la relation complémentaire entre l'espérance et la liberté en direction d'une libération

ou rétablissement en ce double sens. Par conséquent, nous pouvons aussi exprimer autrement l'enjeu de l'herméneutique de la liberté religieuse : il s'agit de trouver une solution au « problème de l'effectuation de la liberté » (LE, 404), préoccupation commune de la « philosophie de la volonté » (*ibid.*) de Hegel et de la « théologie de l'espérance » de Moltmann, comme « mouvement » (LE, 414) ou « procès » (LE, 415) selon lequel se réalise la double délivrance de la figure de l'espérance et de la liberté existentielle. Ce mouvement entier, ou procès entier, voilà justement ce que Ricœur appelle « *analogon* philosophique du kérygme de la résurrection » (*ibid.*).

Il est à noter qu'il s'agit là en même temps de l'« intelligence de l'espérance (*intellectus spei*) » (LE, 405, 406) et de l'« espérance en quête d'intelligence (*spes quaerens intellectum*) ». En fait, c'est exactement cela que Ricœur suggère en citant cette maxime d'origine théologique : « *Spero ut intelligam.* » (LE, 402)¹⁰ Si nous nous fondons sur la complémentarité qu'entretiennent la figure de l'espérance et la liberté existentielle, cette maxime peut être développée comme selon la double proclamation suivante : « J'espère la résurrection du Christ d'entre les morts pour comprendre ce que veut dire espérer la régénération de ma liberté à partir du mal radical » ; « J'espère la régénération de ma liberté à partir du mal radical pour comprendre ce que veut dire espérer la résurrection du Christ d'entre les morts. » À notre sens, c'est justement cette double proclamation qui vaut comme le kérygme de l'espérance en tant que formule se trouvant déterminée dans le contexte de l'« herméneutique de la liberté religieuse ».

Comme cette étude se propose de tirer au clair l'idée de kantisme post-hégélien en son sens ricœurien, nous n'avons pas l'intention de suivre dans le détail tout le travail d'« approximation » auquel Ricœur s'est livré, et qui constitue la méthode propre de cette herméneutique. Dans la suite, nous voudrions seulement mettre en lumière l'attente ou l'espérance en tant que notion introduite dans le kantisme pour la raison qu'« une philosophie des limites [...] est en même temps une exigence pratique de totalisation ». A partir de là, il est possible d'éclaircir avec Ricœur le sens et le positionnement de cette notion dans les deux *Dialectiques*. Notre fil conducteur est la « troisième approche rationnelle de l'espérance » (LE, 408) adoptée par Ricœur. Il s'agit d'une approche qui se met en quête de l'origine de la question qui, d'après Ricœur, naît avec les deux *Dialectiques* et met en mouvement la philosophie de la religion – « que m'est-il permis d'espérer ? » (LE, 405)¹¹ –, recherche à mener à la fois « *dans* et *hors* de la critique » (LE, 408) : dans la « doctrine des postulats » (LE, 409) et la « doctrine du mal radical » (LE, 414). Mais nous nous proposons ici d'accomplir la seule tâche qui consiste à rechercher l'origine de cette question à l'intérieur de la *Critique*. Cependant, nous n'avons pas l'intention de mettre en question le contenu de chaque postulat (trois objets transcendants qui font problème dans la *Dialectique* de la raison théorique). Ici, nous voudrions plutôt remarquer le caractère particulier des postulats en général. Pour anticiper sur la conclusion, disons qu'il s'agit du « caractère “hypothétique” de la croyance existentielle »

(LE, 409) qu'a le postulat au sens d'acte de la raison pratique pure. D'après Ricœur, ce qui « exprime » (*ibid.*) ce caractère particulier, c'est justement le postulat, d'une part, au sens d'acte d'expression de la raison pure dans son usage pratique et, d'autre part, au sens de son contenu d'expression. Dans la section suivante, nous voudrions nous pencher, d'une manière inverse à celle de Moltmann, à savoir par le moyen de la « croyance » dont il est question dans les postulats, sur une « espérance » qui en deviendrait la force motrice¹².

(3) Du postulat : l'expression du caractère théorique et hypothétique des croyances autour d'existences

« D'abord *les postulats*. Ce sont, comme on sait, des croyances de caractère théorique – portant sur des existences –, mais nécessairement dépendantes de la raison pratique » (LE, 408). Que signifient les croyances portant sur des existences qu'impliquent les postulats de la raison pratique pure en général ?

Par ces « existences », Ricœur désigne les trois objets de référence des Idées : il s'agit des existences de Dieu, de la durée indéfinie de notre existence et de la « causalité par liberté » à chercher en dehors du monde sensible, c'est-à-dire de notre « personne » comme partie de nous appartenant au monde intelligible¹³.

En ce qui concerne ces « croyances », il est nécessaire de prêter attention aux deux aspects suivants. L'un est que ces croyances sont « enveloppée[s] par l'exigence d'achèvement, de totalité, qui constitue la raison pratique dans sa pureté essentielle » (LE, 409). L'autre est que le postulat vaut à la fois comme l'acte de parole de la raison pratique pure et comme son aspect d'expression aussi bien que de contenu. En conséquence, dans l'« expression même de postulat », se trouve exprimé le « caractère théorique » (LE, 408) ou le « caractère "hypothétique" » (LE, 409) de la croyance enveloppée par l'exigence de totalité de la raison pratique pure.

Mais que la croyance de la raison pratique pure soit enveloppée par l'exigence propre à cette raison pure, que cela signifie-t-il ? Et, par ailleurs, tandis que Ricœur explique le caractère théorique et hypothétique de la croyance dans la raison pratique pure exprimé comme « postulat » par contraste avec le caractère pratique et effectif de l'exigence dans cette même raison, comment Kant, quant à lui, explique-t-il l'aspect de maîtrise ou de limitation contenue dans cette croyance ?

Certes, ce sont les trois objets transcendants ayant fait problème dans la *Dialectique* de la raison théorique que la raison pratique pure postule dans la seconde moitié de la *Dialectique* de la

raison pratique. Cependant, le « mode » ou la « manière »¹⁴ dont Kant les détermine à nouveau sous le nom de « postulats de la raison pratique pure en général » est différent de ce qu'il était : ce dont il s'y agit n'est plus la manière dont la raison pure exige de ces trois objets la même possibilité de connaissance que celle des objets empiriques, ainsi que dans la *Dialectique* de la raison théorique, ni de la manière dont elle exige du contenu de sens du concept du souverain Bien la même possibilité de réalisation que celle des objets du désir sensible, ainsi que dans la première moitié de la *Dialectique* de la raison pratique. Dans l'acte du postulat, n'est plus visible l'attitude par laquelle la raison pure exige, à propos des objets ultimes de la pensée et de la volonté pure, leur accomplissement ou exécution parfaits. En ce sens, Ricœur appelle les postulats de la raison pratique pure, non pas « postulation[s] pratique[s] » des trois objets transcendants, mais plutôt de simples « déterminations théoriques » (*ibid.*) de ceux-ci¹⁵.

Ceci étant, Ricœur attire aussi par ailleurs l'attention sur le fait que les déterminations théoriques des objets transcendants exprimées via les postulats « correspondent à la postulation pratique qui constitue la raison pure en tant que [siège de l'] exigence de totalité » (*ibid.*). Sans postulation pratique au sens de l'exigence de totalité et de complétude, qui est une attestation de la pureté de la raison humaine, pas de détermination théorique possible. Ainsi, selon Ricœur, la détermination théorique a pour condition nécessaire cette postulation pratique que porte la raison pure en général. Par conséquent, afin d'expliquer le sens du fait que la raison pratique pure détermine théoriquement les trois objets transcendants – selon l'expression de Ricœur, pour expliquer le caractère théorique ou hypothétique des croyances autour d'existences –, nous avons besoin de montrer le positionnement des « croyances de caractère théorique » (LE, 408) et leur sens dans la raison pratique pure, en contraste avec l'« exigence (*Verlangen*) » (LE, 406) de caractère pratique dans cette même raison.

Dans la section suivante, nous voudrions mettre en lumière un « besoin (*Bedürfnis*) de la raison *pratique* pure », thématique à la fin de la *Dialectique* de la raison pratique et appelé aussi « croyance rationnelle pratique pure »¹⁶. Il faudra alors confirmer le contenu de sens de ce « besoin », tant du point de vue de la distinction entre celui-ci et l'exigence de la raison pratique pure, que du point de vue de leur rapport.

- (4) De la croyance rationnelle : par le moyen du contraste entre l'exigence de la raison pratique pure et le besoin de la volonté

Dans la section de la *Dialectique* de la raison pratique intitulée « De l'acte-de-tenir-pour-vrai venant d'un besoin de la raison pure »¹⁷, Kant traite à nouveau du concept de « croyance »¹⁸ dont il a fait mention dans « L'existence de Dieu comme postulat de la raison pratique pure »¹⁹. Toutefois, ce qui compte pour nos considérations n'est pas le contenu de ce postulat-ci, mais plutôt le mode ou la manière des postulats en général : il s'agit du contexte où Kant présente le concept de croyance au regard de la manière dont la raison pratique pure suppose les trois objets transcendants.

D'abord, concernant ce qui doit compléter un manque de la raison pure dans son usage spéculatif, c'est-à-dire le « besoin » que cette raison éprouve lorsqu'elle constitue notre acte de connaître (cf. LE, 403), Kant appelle « *hypothèse* »²⁰ le mode dont elle en détermine le contenu et le contenu ainsi déterminé. En guise d'exemple d'une telle hypothèse, Kant parle ainsi d'une divinité qui est à supposer comme simple principe d'explication sans qu'on mette en question sa réalité effective. En revanche, par la suite, s'agissant de ce qui doit compléter le manque de la raison pure dans son usage pratique, c'est-à-dire du « besoin » que cette raison éprouve lorsqu'elle constitue notre acte de vouloir (cf. *ibid.*), Kant appelle « *postulat* »²¹ le mode dont elle en détermine le contenu et le contenu ainsi déterminé. Comme exemples sont alors donnés l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu, qui avaient toutes trois été écartées comme apparences dans la *Dialectique* de la raison spéculative. On le voit, au postulat comme mode selon lequel la raison pratique pure détermine les trois objets transcendants, Kant ajoute une détermination encore plus précise, celle qui passe par la distinction entre l'« exigence » et le « besoin » à l'œuvre dans cette raison, et par la considération de leurs rapports.

D'après Kant, la raison pure, soit dans son usage spéculatif, soit dans son usage pratique, « exige » une « totalité absolue des conditions pour un conditionné donné » ou une « totalité inconditionnée de l'*ob-jet* »²², et, finalement, un « inconditionné » qui régleme une série de conditions données et qui donne à cette série son terme. Or, l'inconditionné que la raison pratique pure exige est le souverain Bien en tant qu'accord exact entre le bonheur et la moralité. Il est alors possible de dire ceci : c'est justement parce que la raison pratique pure exige dès le début la réalisation du souverain Bien qu'il serait possible que cette même raison suppose la possibilité de ce dernier, auquel s'ajoute celle des trois objets transcendants comme ce dont elle a « besoin » à titre de conditions de possibilité de ce Bien lui-même. Nous n'entrerons pas ici dans la question de savoir en quel sens ces objets transcendants forment les conditions de possibilité du souverain Bien, ni dans les rapports qu'il leur faut entretenir afin de jouer ce rôle de condition. Quoiqu'il en soit de ces aspects, il est clair que ce qui fonde le « besoin » de la raison pratique pure est l'« exigence » de cette même raison.

En revanche, concernant le postulat au sens de « supposition » par la raison pratique pure considérée en contraste avec l'hypothèse au sens de « supposition » faite par la raison spéculative pure, deux choses restent à noter.

La première est que ce qui constitue un moteur de l'exigence de totalité dans la raison pratique pure est l'idée de devoir, celui de fixer quelque chose (le souverain Bien) comme objet de ma volonté pour le promouvoir de toutes mes forces. En outre, ce qui fonde l'idée de devoir en ordonnant la réalisation du souverain Bien est la loi morale, qui est une loi entièrement indépendante des hypothèses de la raison spéculative – celles de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme – et apodictiquement certaine par elle-même²³. Selon Kant, étant donné que ce qui nous ordonne l'effectuation de ce Bien est ce principe pratique *objectif* qu'est la loi morale, la « réalité objective » qui n'était pas admise dans la *Dialectique* de la raison théorique se trouve accordée aux concepts problématiques d'immortalité de l'âme, de liberté et d'existence de Dieu, lesquels sont alors rappelés, comme conditions de sa possibilité, auprès de ce concept pratique et ultime du Bien. Cette réalité ne leur est néanmoins accordée qu'au point de vue pratique, et seulement en relation avec l'exercice de la loi morale objective²⁴. En somme, ce qui constitue la différence entre la raison théorique et la raison pratique relativement à l'acte de « supposer », c'est un changement fondamental d'optique autour de la réalité objective des Idées de la raison spéculative, et, plus exactement, une extension de la notion même de valeur objective d'un concept²⁵.

La seconde chose à retenir est que ce qui constitue un moteur du besoin au sein de la raison pratique pure est, de même que pour l'exigence de cette même raison, l'idée de devoir, et par suite, la loi morale qui fonde cette idée. Mais en même temps, ce qui produit *vraiment* une conscience de besoin à l'intérieur de la raison pratique pure est, non pas la loi pratique objective elle-même, mais plutôt la « *résolution (Gesinnung)* » de la volonté en tant qu'« effet subjectif de cette loi »²⁶, et, selon l'autre expression de Kant, la « maxime de la volonté »²⁷ en tant que principe pratique subjectif.

Le commandement de promouvoir le souverain Bien est fondé objectivement (dans la raison pratique), et la possibilité du souverain Bien en général est aussi fondée objectivement (dans la raison théorique, qui n'a rien à objecter là contre). Mais ce dont la raison ne peut décider objectivement, c'est de quelle manière nous devons nous représenter cette possibilité [...]. Or, puisque promouvoir ce dernier [le souverain Bien], et, par conséquent, la supposition de sa possibilité, est *objectivement* (mais seulement suivant la raison pratique) nécessaire, mais qu'en même temps la manière dont nous voulons, pour nous, le penser comme possible, est offerte à notre choix [...], le principe

qui détermine en cela notre jugement est certes *subjectif* en tant que besoin, mais il est en même temps aussi, en tant que moyen de promouvoir ce qui est *objectivement* (pratiquement) nécessaire, le fondement d'une *maxime* de l'acte-de-tenir-pour-vrai dans une intention pratique [vers le but ultime qu'est le souverain Bien], c'est-à-dire *une croyance rationnelle pratique pure*. Cette croyance n'est donc pas commandée, mais, en tant que détermination de notre jugement à admettre cette existence [ici, d'un Auteur moral du monde] et, en outre, à la poser au fondement de l'usage de la raison – détermination volontaire, favorable à l'intention morale (commandée) et s'accordant, de surcroît, avec le besoin théorique de la raison –, c'est de la résolution morale (*moralischen Gesinnung*) qu'elle a surgi d'elle-même²⁸.

Ce dont il est question est, premièrement, la *manière* dont un sujet pratique *veut* penser la possibilité du souverain Bien que la raison pure, dans son usage pratique, exige. Concrètement, au sujet des trois objets transcendants, mis en cause comme concepts problématiques dans la première *Dialectique*, mais postulés à nouveau dans la seconde *Dialectique* comme conditions de possibilité du souverain Bien, il s'agit du « mode de l'acte-de-les-tenir-pour-vrai »²⁹ dont la volonté constitue la force motrice. Deuxièmement, est prise en vue une distinction ou la conscience d'une distance entre la raison pure et la volonté chez le sujet pratique, qui constitue la présupposition de cet « acte-de-tenir-pour-vrai ».

Avant tout, selon la détermination de Kant, la volonté est une faculté d'agir d'après la représentation des lois, autrement dit, une faculté de produire des objets correspondant aux représentations des lois, ou du moins de se déterminer soi-même – sa causalité – à réaliser ces objets. En tant que tel, il s'agit d'un pouvoir propre à la raison pratique³⁰. Par conséquent, le souverain Bien dont la loi morale nous ordonne la réalisation est, non seulement l'objet et le but finaux de la raison pratique pure, mais aussi le « but pratiquement nécessaire de la volonté rationnelle pure »³¹. Bref, l'une et l'autre prennent pour but ultime le même objet (cf. LE, 406-407). Mais parallèlement à cela, tout au long de la seconde *Critique*, Kant tente de distinguer la raison et la volonté pour déterminer le rapport de celle-là à celle-ci³². Par exemple, ce qui est souligné dans l'*Analytique*, c'est ce rapport du point de vue de la raison pratique : la raison pratique détermine immédiatement la volonté au moyen de la loi morale. En revanche, la *Dialectique* envisage plutôt ce rapport du point de vue, cette fois, de la volonté : la volonté exige pour elle-même des conditions nécessaires à l'observation des lois imposées par la raison pratique. La volonté exige, via les postulats de la raison pratique pure, les conditions dont elle a elle-même besoin pour obéir au commandement de la loi pratique de réaliser le souverain Bien³³.

Ainsi, si la raison pratique pure suppose non seulement la possibilité du souverain Bien, mais encore celle des trois objets transcendants comme conditions de possibilité de ce dernier, c'est parce que la volonté, déterminée par la raison pratique au moyen de la loi morale, a *besoin* de leur possibilité comme conditions de possibilité de sa propre observance de la loi. En effet, comme le suggère Kant, en tant que nous sommes des êtres raisonnables finis, le fait que la raison pratique pure exige le souverain Bien n'implique pas pour autant que nous puissions le viser aussitôt comme notre but final. Nous avons donc besoin de nous ménager des relais ou des buts progressifs entre le souverain Bien comme but ultime de la raison pratique pure et la volonté comme pouvoir qui travaille effectivement à le réaliser. Kant établit ces relais comme la possibilité des trois objets transcendants, sur la base du besoin de la raison pratique pure, ou plutôt, de celui de la volonté dans la mesure où elle est déterminée par la loi pratique. En somme, s'il est vrai de dire que les postulats de la raison pure pratique se fondent sur l'exigence qui lui est propre, au sens où cette exigence oriente primitivement un sujet pratique vers le but ultime qu'est le souverain Bien, il n'en reste pas moins que, d'une façon plus immédiate, c'est sur le besoin propre à la volonté que reposent ces mêmes postulats³⁴.

Du reste, Kant distingue comme « objectif » et « subjectif »³⁵ la possibilité de ce Bien qu'exige la raison pratique pure et celle de ces trois objets dont a besoin la volonté. En effet, dans le cadre de sa philosophie pratique, tandis que la raison pratique pure est, via le « fait (*Faktum*) de la raison pure », mise en relation avec la loi morale appelée loi pratique objective, la volonté est, via la « résolution (*Gesinnung*) de la volonté », mise en lien avec les maximes appelées principes pratiques subjectifs. C'est précisément pourquoi, chez Kant, le besoin de la volonté est marqué du sceau de la subjectivité, tandis que l'exigence de la raison pratique pure porte celui de l'objectivité.

Eu égard à la croyance rationnelle, qui forme le thème de cette section, il faut prendre garde à ceci : d'une part, cette croyance vise les mêmes objets que le besoin de la volonté qui appartient à la catégorie de la subjectivité. En effet, selon la définition qu'en donne Kant, la croyance désigne l'opinion objectivement insuffisante quoique subjectivement suffisante³⁶. Mais, d'autre part, en tant que la croyance dans la *Dialectique* de la raison pratique est « une croyance rationnelle pratique pure », c'est-à-dire en relation avec la loi pratique objective, et dans la mesure où elle est une conscience réaliste qui d'un côté vise le souverain Bien dont la loi morale commande la réalisation et, de l'autre, a besoin de certains « moyen[s] de promouvoir ce qui est *objectivement* (pratiquement) nécessaire » – s'ajoute alors à cette croyance un autre élément, qui est à distinguer aussi bien de l'exigence de la raison pratique pure que du besoin de la volonté. Quel est cet autre élément ? Examinons pour finir ce point en revenant sur le commentaire de Ricœur. Par là se trouvera éclairci le mode des postulats que Kant tente de spécifier par le terme de croyance,

c'est-à-dire le « mode » de l'acte par lequel le sujet pratique tient pour vrais les trois objets des postulats.

Jusqu'ici, nous avons compris les postulats en général sous l'angle de la manière ou du mode dont un sujet pratique suppose les conditions de possibilité du souverain Bien. Dès lors, notre fil conducteur a été le besoin de la raison pratique pure, ou plutôt, le besoin du côté de la volonté. Selon Kant, ce qui réside au fond des postulats, ce n'est pas l'exigence du souverain Bien par la raison pratique pure, mais, plus immédiatement, le besoin propre à la volonté envers les trois objets transcendants.

Or, lorsqu'il mentionne le sens des postulats en rapport avec l'exigence de totalité et d'achèvement que possède la raison pure en général, Ricœur, de même que Kant, appelle l'attention sur l'acte de la « volonté » (LE, 408) qui réside au fond des postulats. De plus, lorsqu'il mentionne le sens de l'« immortalité de l'âme comme postulat de la raison pratique pure » en rapport avec la notion d'espérance, Ricœur, lui aussi, envisage une certaine distance chez le sujet pratique, et qui se retrouverait chez Kant dans la distinction entre l'exigence et le besoin.

Ce n'est pas par hasard si Kant donne le nom de l'attente – *Erwartung* – à cette croyance [envers la continuation et la persistance indéfinies de notre existence] ; la raison, en tant que pratique, exige la complétude ; mais elle croit, sur le mode de l'attente, de l'espérance, à l'existence d'un ordre où cette complétude peut être effective³⁷. L'espérance kérygmatisque est ainsi approchée par le mouvement qui porte de l'exigence pratique au postulat théorique, de la demande à l'attente. Ce mouvement est celui-là même qui fait passer de l'éthique à la religion (LE, 411).

Ce que Ricœur a en vue ici est le dynamisme d'un passage qui se produit à l'intérieur du sujet pratique, exprimé comme allant « de l'exigence pratique au postulat théorique », « de la demande à l'attente », et finalement « de l'éthique à la religion ». Ce passage a un présupposé : celui d'une distance qui se produit dans le sujet pratique au cours de son intention vers le but ultime qu'est le souverain Bien. Cette distance, Ricœur la présente comme distinction de l'exigence et du postulat chez un sujet pratique.

De cette manière, après avoir d'abord remarqué l'acte de la volonté qui réside au fond des postulats de la raison pratique pure, ensuite mis en lumière la distinction ou la distance entre l'exigence et le postulat qui se produit à l'intérieur du sujet pratique, Ricœur exprime enfin le lieu où la connexion des deux dimensions devient problématique comme « nœud » qui se trouve maintenu par l'acte de la volonté.

Mais le postulat ne tient qu'autant que nous voulons, du fond de notre volonté, que se réalise le souverain bien. L'attente, ici encore, engrène sur l'exigence. L'attente « théorique » s'articule sur l'exigence « pratique ». Ce nœud est celui du pratique et du religieux, de l'obligation et de la croyance, de la nécessité morale et de l'hypothèse existentielle (LE, 411).

D'après la détermination de Kant, le but ultime de la volonté elle-même, identique à celui de la raison pratique pure, est le souverain Bien en tant qu'accord exact entre le bonheur et la moralité. Mais il faut prendre en considération un second aspect, qui s'établit en contraste avec l'exigence de totalité de la raison pratique pure, et qui tient au fait que la faculté de désirer qu'est la volonté vaut comme un pouvoir effectif d'exécution de la part d'êtres raisonnables finis. À ce titre, les éléments réalistes de maîtrise ou de limitation à l'égard de son but ultime seront compris de plein droit dans la détermination du concept du souverain Bien.

Selon l'explication schématique de Ricœur, la raison exige pratiquement, sur le mode de la réalisation, de l'effectuation, la complétude (ici, le souverain Bien) ; elle postule en outre théoriquement, « sur le mode de l'attente, de l'espérance », l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu en tant que moments par lesquels l'on instaure cette totalité (le monde intelligible qui est le souverain Bien lui-même). En d'autres termes, la raison pure suppose, non pas de manière à réaliser ici et maintenant quelque chose, mais de manière à attendre et espérer sa venue, la possibilité des trois objets transcendants qui sont les conditions de possibilité du souverain Bien, et par là, elle suppose la possibilité de celui-ci. De l'avis de Ricœur, en tant que force motrice du mode de l'attente et de l'espérance, ce qui forme le nœud du pratique et du religieux est la faculté humaine de désirer qu'est la volonté. C'est aussi, justement, une série de suppositions faites sur le mode de l'attente et de l'espérance qui n'est autre que l'acte de foi portant sur des existences, exprimé via les postulats de la raison pratique pure.

Au début de cette réflexion, sur la base de l'explication de G. Kirscher, nous avons attiré l'attention sur une « transformation » qui peut être apportée au kantisme en passant par une critique hégélienne, quoiqu'elle soit une caractéristique originelle du kantisme reprise à la lumière de l'hégélianisme. Il est à présent temps de montrer quelle serait cette transformation.

Comme l'indique clairement le contexte ci-dessus, les termes pendants de théorique et de pratique que Kant et Ricœur emploient lorsqu'ils font mention des postulats de la raison pratique pure ne renvoient plus à l'opposition traditionnelle entre *theōriā* et *prāxis*, ni au contraste kantien entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, indiqué par les expressions d'usages théorique et pratique de la raison pure. Au contraire, par le terme de « pratique » y est désigné l'acte

d'exiger le souverain Bien de manière à l'effectuer ici et maintenant, et, par le terme de « théorique », l'acte de supposer la possibilité des trois objets transcendants et du souverain Bien de manière à les attendre et à placer notre espérance en eux. En bref, le caractère théorique et hypothétique de la croyance au sein de la raison pratique pure n'est autre qu'un reflet de la maîtrise et de la limitation que la volonté, pouvoir d'exécution des êtres raisonnables finis, confère à l'exigence de totalité et d'achèvement de la raison pure, à sa discrétion, lorsqu'elle fait sien le but ultime de la raison pratique pure (cf. LE, 406). Le postulat en est l'expression.

Une fois ce point acquis, on peut comprendre que la détermination particulière attribuée dans ce contexte par Kant au terme de « théorie » et la détermination ricœurienne du « kantisme » – « une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation » – désignent les mêmes choses : la raison pratique pure suppose sur le mode de l'attente et de l'espérance la possibilité de l'immortalité de l'âme, de la liberté, et de l'existence de Dieu, objets des concepts-limites que sont les Idées et, à travers eux, suppose la possibilité du souverain Bien. Mais en même temps, cet acte de supposition marqué par la maîtrise envers la totalisation, qui est une attestation de notre finitude, a pour cause efficiente l'exigence de totalité, qui est une attestation de la pureté de la Raison en général. Inversement, sans l'exigence de celle-ci et l'objet ou but ultimes qu'elle fixe, il n'est pas non plus possible que, comme sujets pratiques, tout en restant situés sous les limites que nous nous sommes imposées, nous visions sans cesse leur accomplissement dans l'avenir. En somme, le mode du postulat que Kant met en question avec l'expression de croyance rationnelle est l'état d'équilibre ou, plutôt, l'état de « tension » (LE, 405) qui s'établit entre les actes contraires de la raison que sont la limitation et la totalisation autour des « concepts-limites ». C'est cet état de chose que Kant tentait d'exprimer en termes d'attente et d'espérance. La tendance propre au kantisme vers la systématisation et la totalisation consiste justement dans ce dynamisme des intentions contraires chez le sujet pratique, dynamisme prenant alors le nom d'attente et d'espérance. D'après Ricœur, c'est précisément à partir de ce dynamisme que s'ouvre le champ s'étendant de l'éthique à la religion. En ce sens, on peut dire que l'espérance dans la *Dialectique* de la raison pratique est une notion significative car marquant la perspective propre à Kant lorsque celui-ci fraye, à partir de l'intérieur de la Critique, un chemin qui mène de la philosophie pratique à la philosophie de la religion.

Conclusion

Dans ce qui précède, nous avons tenté d'éclaircir le contenu de l'idée propre au kantisme post-hégélien, présentée dans l'article de Ricœur « La liberté selon l'espérance ». Après avoir examiné l'essence du kantisme post-hégélien en recourant à la formule weilienne de « kantien post-hégélien » employée par G. Kirscher et F. Guibal, nous en avons exhibé le contenu de sens en mettant en lumière les *Dialectiques* des deux premières *Critiques*. Concrètement, d'une part, du point de vue de l'opposition à l'hégélianisme – en attirant l'attention sur le « concept-limite (*Grenzbegriff*) » mis en question dans la dialectique kantienne et qui est en même temps le produit de l'analytique kantienne, ainsi que sur le champ-limite marqué par lui –, il est apparu que la philosophie kantienne est une philosophie des limites ; d'autre part, considéré cette fois sous l'angle de son affinité avec l'hégélianisme – en remarquant l'« espérance » dont il s'agit dans la « doctrine des postulats » marquant la continuité du sens des « deux *Dialectiques* », cette philosophie des limites s'est révélée en même temps traversée par l'« exigence pratique de totalisation ». Pour terminer, nous voudrions à présent montrer le gain obtenu au terme de la pensée menée jusqu'ici au fil directeur de la question posée par Ricœur de savoir quelle est la « liberté selon l'espérance » – ou plutôt, quel est le « noyau kérygmatic de l'espérance et de la liberté » (LE, 401). Par là, l'enjeu est surtout d'identifier ce « centre kérygmatic de la liberté » (LE, 400) et de donner une réponse à la fois à cette question et à la dernière de celles que nous avons posées tout au début : en quel sens notre jugement selon lequel l'idée de kantisme post-hégélien constitue l'idée directrice de l'argumentation tout entière de « La liberté selon l'espérance » peut-il être considéré comme valable, surtout du point de vue de la « transformation » de Kant apportée via Hegel ?

Il a déjà été constaté que ce « noyau » signifie la nouvelle *creatio ex nihilo* en deux contextes distincts : tandis qu'il désigne dans le discours kérygmatic et théologique la résurrection du Christ d'entre les morts, il recouvre dans le discours philosophique la régénération de la liberté humaine à partir du mal radical au sens du non-pouvoir fondamental de la volonté humaine. De plus, prenant en compte la portée « kérygmatic » de ce noyau et la thèse ricœurienne sur le kérygme chrétien – c'est le postulat kantien qui correspond, du côté du discours philosophique, au kérygme chrétien –, nous avons souligné le fait que le postulat kantien est l'acte de parole de la raison pratique pure et que les postulats formulés dans la *Dialectique* de la seconde *Critique* en sont l'expression ainsi que le contenu. Mais en quel sens cette thèse est-elle valable ?

D'après Ricœur, « les postulats parlent à leur façon d'un Dieu "ressuscité des morts". Mais leur façon est celle de la religion dans les limites de la simple raison » (LE, 409). Car, comme nous l'avons déjà constaté, leurs objets transcendants écartés dans la première *Dialectique* comme apparences sont néanmoins rappelés dans la seconde *Dialectique* pour figurer aux côtés du concept du souverain Bien. En ce sens, de l'avis de Ricœur, le postulat kantien correspond au « kérygme de la résurrection », sens propre du kérygme chrétien. D'un autre côté, on lit aussi l'affirmation suivante : « Si la résurrection est résurrection d'entre les morts, toute espérance et toute liberté sont en dépit de la mort. C'est là le hiatus qui fait de la nouvelle création une *creatio ex nihilo*. Ce hiatus est si profond que l'identité du Christ ressuscité et de Jésus crucifié est la grande question du Nouveau Testament. Cette identité n'est pas sûre ; les apparitions ne l'enseignent pas, mais seulement la parole du Ressuscité : "C'est moi, le même". » (LE, 400)³⁸

Ce dont il est question ici au sujet de ce « hiatus » c'est d'une « discontinuité » et d'une continuité du Même : « une continuité au sein d'une radicale discontinuité, ou une identité au sein d'une totale contradiction »³⁹ que signifie l'événement de la Crucifixion et de la Résurrection de Jésus-Christ ; il y va aussi de la « parole » du Ressuscité lui-même qui l'annonce. Si l'on met pour le moment de côté la constitution de l'abîme de ce « *nihilum* » et le processus de l'évasion propre à cet « *ex* », qui réclameraient de nous une autre réflexion – tentative de chercher l'origine de la question : « Que m'est-il permis d'espérer ? », non seulement « *dans* » la critique mais « *hors* de la critique » (LE, 408) –, on pourrait alors dire des postulats en général qu'il s'agit à travers eux de l'identité des Idées et de celle de leurs objets de référence dans les deux *Dialectiques*. En d'autres termes, la question est de savoir de quelle façon les idées « transcendantes » pour la raison théorique, qui fonctionnent comme ses « simples principes *régulateurs* », peuvent être identifiées à celles, « immanentes » pour la raison pratique et « constitutives » de son objet nécessaire, le souverain Bien⁴⁰. Par là, à notre sens, ce qui est aussi en jeu, c'est l'identité de la Raison pure elle-même dans ses usages spéculatif et pratique. Cette dernière est originellement « une seule et même raison »⁴¹, dont le statut n'était néanmoins jusque là pas suffisamment établi. Pour procéder à ce travail d'identification, il faut que la Raison pure *double* son point de vue envers les Idées, et ce, toujours dans l'intention qui la porte vers cet objet pratique ultime, *Absicht aufs höchste Gut*. À nos yeux, c'est cela que Kant voulait indiquer en parlant d'un « élargissement de la raison pure dans une intention pratique (*Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht*) »⁴² accompli au moyen des postulats en général. De plus, cet élargissement s'accompagne de l'extension de la notion de « réalité objective » en ce sens que, quoiqu'inconnaissable sur le plan spéculatif, la réalité objective des Idées est « connaissable » sur le plan pratique sans aucune intuition, seulement au moyen de la loi morale, uniquement en rapport à la loi morale.

Qu'en est-il alors – et surtout – du « postulat de la liberté » parmi les autres postulats kantiens ? De l'avis de Ricœur, dans le contexte de l'« herméneutique de la liberté religieuse », l'identité de la « liberté postulée » (LE, 402) et de la liberté de postuler – la première est l'objet de l'acte de postuler et la seconde la propriété de « pouvoir » qu'a l'acte de postuler – signifie ceci : premièrement, dans la mesure où cet acte est un « kérygme de la résurrection » au sens qu'une volonté libre ressuscitée proclame à voix haute sa propre résurrection, il est question là d'une attestation du soi ressuscité, autoréférentielle et performative, par la liberté existentielle. Deuxièmement, en tant que cet acte s'objective comme kérygme de la liberté ressuscitée par la liberté ressuscitée, il y va de la « réalité objective » de la liberté existentielle. Le postulat de la liberté n'est autre que l'acte d'« auto-identification »⁴³ accompli par le sujet d'une volonté libre ressuscitée. On pourrait aussi formuler cet acte comme un kérygme ayant la forme suivante : « Moi, comme sujet libre, je postule la liberté »⁴⁴. Le postulat de la liberté en tant que tel, c'est justement le correspondant philosophique du kérygme de la liberté, par suite, le « répondant philosophique du kérygme de l'espérance » au travers duquel se voit déjà proclamé le kérygme de la liberté ; et aussi, la liberté ainsi postulée (cf. LE, 409-410), c'est justement ce que Ricœur recherchait comme « approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance ».

Dans ce dernier cas, il s'agit du sens du postulat de la liberté reconfiguré à la lumière de la résurrection d'entre les morts. Il en est de même pour le cas des postulats en général, par suite, pour l'élargissement de la Raison pure dans son intention pratique. Le sens réorganisé en est toujours envisagé à la lumière de la nouvelle *creatio ex nihilo*, bien que les textes de Kant eux-mêmes ne perdent pas par là le sens que leur a expressément donné Kant. Voilà ce que Ricœur entend par « novation de sens » (LE, 402) : un acte, contenu dans le kérygme de l'espérance, et qui agit sur le discours philosophique tout en maintenant ses distances avec lui⁴⁵. Or, c'est dans les « deux *Dialectiques* » que sont thématiques les trois objets transcendants des postulats accomplis sur le mode de l'attente et de l'espérance, et surtout, la liberté en tant que « pouvoir d'inaugurer par soi-même un état », qui est toutefois à distinguer d'avec la liberté « formulée comme autonomie dans le cadre de l'*Analytique* de la *Raison pratique* » (LE, 409). De plus, c'est sur cette scène – les deux champs-limites se trouvant dans une continuité du sens et indiqués par les « deux *Dialectiques* » – que la signification du mot *theōriā* subit une transformation. Voilà précisément pourquoi nous avons situé l'idée weilienne de « kantisme post-hégélien », qui prend toutefois pour noyau le « Kant des deux *Dialectiques* », comme idée directrice de l'article « La liberté selon l'espérance ».

Reste néanmoins à déterminer plus nettement l'enjeu que poursuit Ricœur dans l'« herméneutique de la liberté religieuse ». Il concerne la constitution de l'abîme du « *nihilum* » et le processus de l'évasion propre à l'« *ex* » mis en question dans la nouvelle *creatio ex nihilo*, que

nous avons laissés plus haut en suspens : la constitution du mal radical au sens ricœurien et la façon dont le sujet d'une volonté libre s'en libère. Nous profiterons d'une autre occasion pour méditer ce point dans le cadre d'une double pathologie : « pathologie de la totalité » et « pathologie de l'espérance ».

Notes

¹ Voir notre étude, « Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (1) », in : *The Annual Report on Philosophy of Religion 2011*, <http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/rel-annual2011-top/>, p. 3-19.

² Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance » (noté LE), in : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415. Cet article a été initialement publié sous le titre « Approche philosophique du concept de liberté religieuse » (1968). Voir *ibid.*, p. 491.

³ Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, 8^e éd., Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1969 [1964], S. 150 et 156, trad. fr. F. et J.-P. Thévenaz, 4^e éd., Paris, Cerf, 1983 [1970], p. 177 et 185. Moltmann articule le « kérygme pascal », essentiel des « récits de Pâques », comme suit : « Les phrases-clé de la première prédication missionnaire chrétienne sont donc : 1° “Le Jésus crucifié, Dieu l’a ressuscité des morts” [...] ; 2° “Nous en sommes témoins” ; 3° sur lui repose l’avenir de justice pour les pécheurs et l’avenir de vie pour ceux qui sont soumis à la mort. L’objet du témoignage, le témoignage lui-même et l’espérance eschatologique forment un tout dans le kérygme pascal » (*ibid.*, S. 150-151, trad. fr., p. 177). Sur la « résurrection » du Christ et des morts, voir la Première épître aux Corinthiens, 15 : 12-22.

⁴ Voir les articles « kérygme » dans G. Flor Serrano/L. Alonso Schökel, *Petit vocabulaire des études bibliques*, traduit de l'espagnol par Daniel Dore, Paris, Cerf, 1982 pour l'édition française, *Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Collection Encyclopædia Universalis, Paris, Albin Michel, 1998 et *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous), Turnhout, Brepols, 1987. Voir aussi l'article « confession » dans *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour, 13^e éd., Paris, Cerf, 2009 [1970]. Nous entendons par « formule » les signifiant et signifié ou expression et contenu, et par « acte de parole » la signification ou donation de sens en tant qu'acte de lier le signifiant et le signifié.

⁵ Selon Paul, l'espérance signifie une attente confiante et patiente de choses qui ne sont pas encore visibles : attente d'une « résurrection corporelle », d'une « rédemption de notre corps », qu'elle soit « transformation des vivants » ou, surtout, « résurrection des morts ». Voir l'Épître aux Romains, 8 : 23-25 et la Première épître aux Corinthiens, 15 : 50-52. Sur le sens fécond de l'espérance dans l'Ancien et le Nouveau Testament, voir les articles « espérance » dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, et *Vocabulaire de théologie biblique*. De l'avis de Ricœur, le sens de la méditation développée dans la *Théologie de l'espérance* consiste en ceci qu'elle a rétabli le « potentiel d'espérance » (LE, 397) inhérent à l'événement de la Résurrection formant le noyau central de la foi chrétienne ; qu'elle a appelé l'attention sur le « futur de la résurrection » (*ibid.*), sur l'« avenir du Christ ressuscité » en tant qu'avenir de la délivrance. En effet, le but de Moltmann consistait à construire une « théologie de l'espérance » par le moyen d'une « théologie de la Résurrection »,

laquelle Ricœur appelle « herméneutique de la résurrection » (*ibid.*). Certes, l'espérance du chrétien envers la promesse de Dieu est en fin de compte « espérance en une *creatio ex nihilo* », espérance en la « nouvelle création » dans l'*eschaton* à venir : « espérance eschatologique ». Mais, de l'avis de Moltmann, c'est en premier lieu dans la mesure où elle est l'« espérance de résurrection » et, en second lieu, dans la mesure où elle passe par une « méditation sur l'espérance » que l'espérance eschatologique possède vraiment une réalité. L'espérance en la nouvelle création devient réelle seulement par le fait que la « *creatio ex nihilo* » se trouve comprise, auprès de la personne concrète de Jésus, comme sa Résurrection d'entre les morts, ou plutôt par le fait que dans l'« événement de la Résurrection du Crucifié » se reconnaît un signe fragmentaire de la *creatio ex nihilo* dans l'*eschaton* à venir. Ainsi, « l'espérance chrétienne porte sur un *novum ultimum*, sur une nouvelle création de toutes choses par le Dieu de la Résurrection du Christ ». Or, « l'eschatologie [chrétienne] est la doctrine de l'espérance chrétienne, englobant aussi bien l'objet espéré que l'acte d'espérer mû par lui ». C'est en ce sens que Moltmann appelle sa méditation entière « eschatologie chrétienne ou christologie eschatologique ». Par ailleurs, c'est en étant une « espérance persévérante et réparatrice s'articulant dans la pensée et dans l'action » que l'espérance en la nouvelle création peut résister à l'« absence de l'espérance » prenant les formes de la « présomption » et du « désespoir », et à l'« obéissance corporelle » – le mal, les maux, la souffrance et la mort – bref, à la « non-délivrance du monde ». C'est en tant qu'elle est « espérance en quête d'intelligence » que l'espérance en la nouvelle création peut résister au « réalisme positiviste » qui s'en tient aux faits bruts, aux données et aux nécessités toutes faites et obstrue la vue vers tous les « possibles », pour pouvoir « apporter des transformations créatrices à la réalité ». En effet, dans la nouvelle création *ex nihilo*, il y va finalement de la « libération et [du] rétablissement » de toutes choses, de la « délivrance » de ce monde non délivré. Dans cette mesure, l'espérance eschatologique ne peut essentiellement pas se tenir à distance des « espérances de moindre envergure, qui portent sur des objectifs accessibles et sur des transformations visibles », c'est-à-dire des espérances terrestres et corporelles et de sa propre exigence d'intelligibilité. Ainsi, penser l'espérance en la nouvelle *creatio ex nihilo* en posant la « question des promesses et des attentes contenues dans l'avenir du Christ ressuscité », et, à partir de là, s'interroger sur la « réalité de la Résurrection du Christ » d'une manière à y discerner la réalité de l'espérance en la résurrection, ou plutôt en l'avenir de l'événement lui-même de la résurrection – voilà ce qu'a tenté Moltmann sous le nom de « théologie de la Résurrection ». Voir J. Moltmann, *op. cit.*, Introduction : « Méditation sur l'espérance » et chapitre III : « Résurrection et Avenir de Jésus-Christ », notamment § 5-10 et 14. Cf. aussi J. Moltmann, *et al.*, *Théologie de l'espérance II, Débats* présentés par Wolf-Dieter Marsch, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1967, trad. fr. Sr G.-M. Charlier, o.s.b. et J.-P. Thévenaz, Paris, Cerf, 1973, p. 237-287 et R. Marlé, « La théologie de Jürgen Moltmann » in : A. Fermet/R. Marlé, *Théologie d'aujourd'hui*, J. Robinson, J. Ratzinger, H. Cox, H. Zahrnt, J. Moltmann, Paris, Centurion, 1973, p. 235-265. L'originalité de l'interprétation ricœurienne consiste, se fondant sur la conception de Moltmann – comprendre la « nouvelle création *ex nihilo* » (LE, 397) et l'espérance en elle à travers la résurrection d'entre les morts et l'espérance en elle – à y ajouter le motif de la « régénération » (LE, 412) de la liberté humaine à partir du mal radical. En d'autres termes, elle consiste à saisir, dans une relation analogique prenant le motif de la nouvelle *creatio ex nihilo* pour « noyau » (LE, 397, 399, 401), le « discours kérygmatisé et théologique » sur la Résurrection (Paul et Moltmann) et le « discours philosophique » sur la Régénération (Kant).

⁶ J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, *op. cit.*, S. 14 et 17, trad. fr., p. 15 et 18.

⁷ Sur cette problématique du mal qui, d'après Ricœur, nécessite une « pathologie de la totalité » ainsi qu'une « pathologie de l'espérance » (LE, 414), cf. aussi Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), in : *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 19-40, ici, p. 39-40.

⁸ Par l'adjectif « philosophique » qui qualifie le terme d'approche ainsi que celui de discours, nous

entendons toujours « du philosophe » (LE, 402). Il en est de même pour les adjectifs « kérygmatisque et théologique » qui qualifient le terme de discours. En effet, ici, chaque adjectif possède un locuteur concret : Immanuel Kant comme philosophe, « Jürgen Moltmann » (LE, 395) comme théologien, « saint Paul » (LE, 401) qui est l'un des auteurs des épîtres du Nouveau Testament comme celui qui proclame le kérygme. En ce qui concerne le terme d'« approche », on pourrait dire que l'adjectif de « philosophique » désigne Ricœur lui-même comme celui qui pratique cette approche. D'ailleurs, Ricœur reconnaît au « discours » son caractère « sui-référentiel » (Ricœur, *Discours et communication*, Paris, L'Herne, 2005, p. 53) ou « autoréférentiel » (*id.*, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », in : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1998 [1986], l'édition de poche, p. 205-236, ici, p. 206). « C'est en effet le propre de l'instance de discours, à la différence des unités de langue, de désigner son propre locuteur » : « le discours renvoie à son locuteur » (*ibid.*).

⁹ Voir Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (noté Ak dans la suite), IV, 446-447, trad. fr. V. Delbos revue par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2008, p. 171-172.

¹⁰ La phrase « *Spero ut intelligam* » est une transformation par J. Moltmann de la maxime d'Anselme de Cantorbéry (1033-1109) : « *Credo ut intelligam*. » Celle-ci s'accompagne souvent de son corollaire, qui procède en sens inverse : « *Intellego ut credam*. » La maxime d'Anselme est originellement basée sur la parole de saint Augustin (354-430) : « *Crede, ut intelligas*. » Voir sur ce point J. Moltmann, *op. cit.*, Introduction, S. 11-30, trad. fr., p. 11-34, notamment § 5 : « Espérance et pensée », S. 27-30, trad. fr., p. 30-34 : « Au Moyen Age, Anselme de Cantorbéry a posé pour la théologie ce principe depuis lors déterminant : *fides quaerens intellectum – credo ut intelligam* (foi en quête d'intelligence – je crois pour comprendre). Ce principe étant aussi valable pour l'eschatologie, ce pourrait être aujourd'hui d'une importance décisive pour la théologie chrétienne de prendre pour principe : *spes quaerens intellectum – spero ut intelligam* (espérance en quête d'intelligence – j'espère pour comprendre). [...] Le croyant espère afin de connaître ce qu'il croit » (*ibid.*, S. 28, trad. fr., p. 30-31). Cf. Heinrich Fries, *Fundamental Theology*, Graz, Verlag Styria, 1985, translated by Robert J. Daly, S. J., Washington, The Catholic University of America Press, 1996, p. 442.

¹¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A805/B833, trad. fr. A. Renaut, 3^e éd. corrigée, Paris, Flammarion, 2006 [1997], p. 658.

¹² Sur la relation entre foi et espérance chrétiennes, voir J. Moltmann, *op. cit.*, S. 28, trad. fr., p. 31. L'intention de Moltmann dans la *Théologie de l'espérance* consistait à méditer l'espérance en la promesse qui mettrait toujours en vigueur la « foi en la promesse de Dieu » : espérance en les « promesses du *creator ex nihilo*, de celui qui ressuscite les morts » (*ibid.*, S. 26, trad. fr., 28). C'est par l'intermédiaire de l'« espérance », au sens de force motrice entretenant la foi en la promesse comme une foi vive et en en promouvant la pensée, que se rend intelligible la « foi » au sens de pilote ouvrant initialement cette espérance et l'orientant sur la vraie voie. Car, « dans la vie chrétienne, la foi a la priorité, mais l'espérance la primauté » (*ibid.*, S. 16, trad. fr., 17) ; « La foi au Christ a la priorité, mais en elle, l'espérance a la primauté » (*ibid.*, S. 209, trad. fr., p. 246). Ainsi, « l'eschatologie chrétienne ne peut pas renoncer à l'*intellectus fidei et spei* » (*ibid.*, S. 30, trad. fr., p. 33).

¹³ Voir E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 132-133, trad. fr. J.-P. Fussler, Paris, Flammarion, 2003, p. 258-260. Sur ce troisième objet, voir *ibid.*, Ak, V, 103-106 et 143, trad. fr., p. 220-224 et 273.

¹⁴ Sur ce « mode » ou cette « manière », voir *ibid.*, Ak, V, 144-145, trad. fr., p. 274-275.

¹⁵ À juger par l'expression « proposition théorique » (LE, 410), Ricœur se fonde sur la détermination par Kant du postulat : « [...] par où [postulat de la raison pratique pure] j'entends une proposition *théorique*, mais qui, comme telle, ne saurait être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement dépendante d'une loi *pratique* ayant *a priori* une valeur inconditionnée » (*ibid.*, Ak, V, 122, trad. fr., p. 247).

¹⁶ *Ibid.*, Ak, V, 144 et 146, trad. fr., p. 274 et 276.

¹⁷ *Ibid.*, Ak, V, 142-146, trad. fr., p. 271-276. Sur ce « besoin » de la raison pure, voir aussi *ibid.*, Ak, V, 4-5, trad. fr., p. 90-91.

¹⁸ *Ibid.*, Ak, V, 126, trad. fr., p. 251.

¹⁹ *Ibid.*, Ak, V, 124-132, trad. fr., p. 249-258.

²⁰ *Ibid.*, Ak, V, 142, trad. fr., p. 271.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, respectivement, Ak, V, 107 et 108, trad. fr., p. 227 et p. 228. Au sujet de l'« exigence » propre à la raison pure dans son usage spéculatif et rattachée à son acte de « raisonnement », voir *Critique de la raison pure*, A298-309/B355-366 et A330-332/B386-389, trad. fr., p. 332-339 et 351-353.

²³ Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 142, trad. fr., p. 272.

²⁴ Voir *ibid.*, Ak, V, 138, trad. fr., p. 266.

²⁵ Cette extension est couplée à l'élargissement pratique de la Raison pure. Voir *ibid.*, Ak, V, 133-136 et 141, trad. fr., p. 260-265 et 270-271. Quant à la définition de la « réalité objective » (« validité objective ») d'un concept ou d'une connaissance, voir *Critique de la raison pure*, A155-157/B194-196, trad. fr., p. 234-235.

²⁶ *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 143, trad. fr., p. 272.

²⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ak, IV, 435, trad. fr., p. 153. Cf. *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 19, trad. fr., p. 109.

²⁸ *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 145-146, trad. fr., p. 275-276.

²⁹ *Ibid.*, Ak, V, 145, trad. fr., p. 275.

³⁰ Voir *ibid.*, Ak, V, 15 et 89, trad. fr., p. 103 et 202-203 et *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ak, IV, 412, 427, 458, trad. fr. p. 113, 139, 192. Cf. Mai Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, p. 508-509. Selon H. Arendt, la volonté était une « faculté inconnue dans l'Antiquité », « faculté dont la philosophie antique ignorait tout et dont on n'a pas découvert les complexités avant Paul et Augustin ». Du fait de cette « découverte », le rapport de la raison à la volonté fut toujours un problème, « chez Kant, comme dans toute la philosophie après l'Antiquité », lorsqu'il est question du « mal ». Sur cette « ignorance » de la volonté dans l'Antiquité, voir Hannah Arendt, « Questions de philosophie morale » (1965-1966), in : *Responsabilité et jugement*, édition établie et préfacée par J. Kohn, traduit de l'anglais (États-Unis) par J.-L. Fidel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2009 pour l'édition de poche, p. 93-198, ici, p. 117-118 et 123-124.

³¹ *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 143, trad. fr., p. 272. Cf. *ibid.*, Ak, V, 115 et 138, trad. fr., p. 237 et 266. Sur l'« ordre dans les concepts de la détermination de la volonté », c'est-à-dire la priorité de la loi morale comme fondement de la détermination de la volonté par rapport au souverain Bien comme objet ultime de la volonté, voir *ibid.*, Ak, V, 109-110, trad. fr., p. 230.

³² Voir *ibid.*, Ak, V, 16, trad. fr., p. 105.

³³ Voir *ibid.*, Ak, V, 132, trad. fr., p. 258-259.

³⁴ Voir *ibid.*, Ak, V, 143, trad. fr., p. 272-273.

³⁵ Voir *ibid.*, Ak, V, 145-146, trad. fr., p. 274-276.

³⁶ Voir *Critique de la raison pure*, A822/B850, trad. fr., p. 668.

³⁷ Par ce mot d'« ordre », Ricœur indique « un ordre de choses à venir auxquelles nous savons appartenir » (LE, 408), qui désigne enfin le monde intelligible. Selon Kant, la raison pratique pure postule l'existence de Dieu comme souverain Bien *originnaire* et indépendant (*selbständigen*) afin qu'un tel monde intelligible soit le souverain Bien *dérivé*. Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 107, 125, 132, trad. fr., p. 228, 250, 259.

³⁸ Sur cette « parole » du Ressuscité, cf. Évangile selon Luc, 24 : 36-49. Quant au problème de l'« identité du Christ apparu ressuscité avec le Christ crucifié », voir J. Moltmann, *op. cit.*, S. 179-184, trad. fr., p. 211-217.

³⁹ *Ibid.*, S. 181, trad. fr., p. 214.

⁴⁰ Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 133 et 135, trad. fr., p. 260 et 263.

⁴¹ *Ibid.*, Ak, V, 121, trad. fr., p. 245. Cf. J. Moltmann, *op. cit.*, S. 180, trad. fr., p. 213 : « Or comment se fait-il qu'il soit possible d'identifier sur *une seule et même personne* [Jésus] les deux expériences [la Croix et la Résurrection], sans dissoudre ni minimiser l'une ou l'autre ? » [souligné par nous].

⁴² *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 134, trad. fr., p. 261.

⁴³ J. Moltmann, *op. cit.*, S. 180, trad. fr., p. 213.

⁴⁴ Sur le « rapport entre l'énonciation et l'énonciateur », voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996 [1990], p. 55-72. On peut constater que la façon d'être de la liberté décrite ici coïncide avec la détermination kantienne la plus élémentaire de la « liberté », celle de la liberté au sens cosmologique : « pouvoir d'inaugurer *par soi-même* un état » (*Critique de la raison pure*, A533/B561, trad. fr., p. 495).

⁴⁵ Tout cela n'est autre, selon nous, qu'une « analogie vérificatrice » (J. Moltmann, *op. cit.*, S. 179, trad. fr., p. 212), entendue à la manière ricœurienne, de l'événement compris et transmis comme « Résurrection d'entre les morts ». C'est une analogie visant à vérifier la réalité de l'événement situé entre les deux expériences contradictoires de la Croix et de la vivante apparition de Jésus, par le moyen des postulats kantien, comme réalité d'une liberté existentielle se régénérant à partir du mal. En revanche, l'effort de Moltmann visait à la vérifier comme réalité de l'espérance en la résurrection, voire, comme celle de l'espérance en l'avenir du Christ ressuscité, avenir de l'événement lui-même de la Résurrection. Sur la « question de la réalité de la Résurrection du Christ », voir *ibid.*, ch. III, § 5-8.